

“Tempo de judeus e mouros” Quadros da relação entre judeus e muçulmanos no horizonte português (séculos XVI e XVII)*

J O S É A L B E R T O R O D R I G U E S D A S I L V A T A V I M

Centro de História / IICT, Lisboa
tavim40@hotmail.com

Resumo: Neste artigo reflectimos sobre os contextos sociais e religiosos que predisuseram judeus e muçulmanos convertidos ao Catolicismo, em Portugal, quer a um progressivo distanciamento da sociedade cristã envolvente, quer a uma aproximação que resultou desse isolamento e de premissas sobre uma maior sintonia étnico-religiosa. A indecisão denotada por parte de alguns cristãos na captação da imagem de alguns judeus norte-africanos, do ponto de vista sócio-religioso, deve ser entendida no quadro da evolução dos pressupostos essencialistas da época em relação aos outros não-cristãos, sobretudo aos designados infiéis, na realidade consagrados nos chamados Estatutos de Pureza de Sangue.

Palavras-chave: Judeus, muçulmanos, convertidos, infiéis, sintonia étnico-religiosa, Estatutos de Pureza de Sangue.

Abstract: In this article we aim to reflect on the religious and social context that predisposed Jews and Muslims converted to Catholicism in Portugal towards a progressive detachment from the involving Christian Society and towards an inter-approximation, which was consequence both of that isolation and of premises on a more important ethnical and religious proximity. The indecision shown by some Christians to clearly identify the image of North-Africa Jews, from a social and religious point of view, must be considered in the context of the essentialist assumptions of that period towards the non-Christians, especially concerning the Infidels, institutionally consecrated in the so-called “Estatutos de Pureza de Sangue”.

Keywords: Jews, Muslims, converted, infidels, socio-religious proximity, «Estatutos de Pureza de Sangue».

* Estudo publicado no âmbito do projecto de investigação PTDC/HIS-HEC/104546/2008, “Muçulmanos e Judeus em Portugal e na Diáspora: Identidades e Memórias (séculos XVI-XCII)”, co-financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e pelo FEDER. Por decisão do autor, o texto não segue o Acordo Ortográfico de 1990.

1. Os judeus mouros, ou os mouros judeus.

«Andando neste reino um judeu rico chamado Abraão Benzamerro, trazia em sua casa e serviço muitos mouros e judeus; e um judeu tornou-se-lhe mouro. Perguntado el-rei a Fernão Cardoso que julgava daquilo, respondeu-lhe ele:
– Senhor, que não desdirá, porque é tinto sobre azul»¹.

Não conhecemos o criado judeu de Abraão Benzamerro. Pelo contrário, este é uma personalidade de renome, constando em documentação de teor variado, desde cartas missivas a processos inquisitoriais. Chegou mesmo a ser nomeado, por D. João III, rabi-mor da comuna dos judeus da cidade de Safim, entre os anos de 1537 e 1539². Ora, segundo José Hermano Saraiva, que editou esta obra quinhentista, a expressão “tinto sobre azul”, utilizada pelo governador da Mina, Fernão Cardoso, significaria que uma religião sobreposta à outra seria indelével, como qualquer tinturaria sobre o azul³. Seria esta uma interpretação comum a muitos portugueses, ou seja, que o Judaísmo e o Islamismo eram indelíveis? O que remete desde já à questão essencialista, na época, da persistência “herética” dos judeus e muçulmanos convertidos ao Cristianismo, nas suas crenças de origem. Por outro lado, se a investigação documental revela que Abraão Benzamerro construiu o seu edifício de poder social e económico com base numa tentacular rede de parentes, feitores e criados, não mostrou, até agora, que tivesse mouros como servidores. Os muçulmanos mencionados em torno da sua pessoa são, pelo contrário, personalidades importantes do meio marroquino, como Mawlay Ibrahim, *caide* de Chèchauen, com quem Abraão Benzamerro manteve um negócio de lacre e roupa importados de Lisboa por meio do seu feitor David, em troca de trigo⁴. Sabemos, de facto, que Abraão Benzamerro fazia parte dos círculos de relações sociais de outros *alcades* e do próprio rei de Fez, pois quando tentou que sua amante Leonor Mendes fugisse para o Norte de África, foram encontrados pela Inquisição, na posse do seu acompanhante – o cristão-novo Fernão Rodrigues – seguros daquele soberano e dos *caides* das terras por onde aquela havia de passar⁵. Mas parece bastante improvável que este judeu tivesse ao seu serviço criadagem muçulmana, por motivos sócio-religiosos. Todos os outros judeus que visitaram Portugal durante o século XVI,

1 Ditos Portugueses Dignos de Memória. In José Hermano Saraiva (notas e comentários) – *História íntima do século XVI*. Lisboa: Publicações Europa-América, s.d., p. 157.

2 José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – Abraão Benzamerro, ‘judeu de sinal’, sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal. *Mare Liberum*. 6 (1993), p. 128-129.

3 Ditos Portugueses..., p. 157, nota 419.

4 José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – *Os judeus na expansão portuguesa em Marrocos durante o século XVI: origens e actividades duma comunidade*. Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga, 1997, p. 304, 314.

5 José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – Abraão Benzamerro..., p. 123-124.

sobretudo devido à prática negocial, foram autorizados a serem acompanhados apenas por criados judeus⁶.

Como se entende então este “dito digno de memória” (independentemente da possibilidade do fenómeno da conversão do criado judeu ao Islamismo)?

Devemos antes de mais tentar perscrutar qual a percepção de muitos cristãos sobre estes judeus oriundos do Norte de África. Na verdade, muitos entendiam-nos como ... muçulmanos ... ou no mínimo, confusamente muçulmanos. Por exemplo, em relação a Diogo da Cunha, judeu de Marraquexe convertido em Lisboa e que estava preso na cadeia da Inquisição em 1617, o alcaide Heitor Teixeira disse que aquele, antes de falecer, dera gritos em “arábigo” e que «lhe entendia nas palavras de Mouro falar em Mafoma», embora soubesse que era judeu. O guarda do cárcere João Esteves testemunhou que Diogo morreu judeu ou mouro. E outro guarda – Paulo de Azevedo – asseveraria sobre Diogo da Cunha que ele disse que pela manhã era mouro, de dia judeu e à noite cristão, embora não tenhamos do próprio um testemunho de tal maleabilidade⁷. Também foi mencionado que outros presos na Inquisição de Lisboa o chamavam de «cão judeu» e «mouro», asseverando que «ele tomava as contas e rezava (...) a honra de seu Mafoma».

A incerteza na captação da imagem deste judeu de Marraquexe, ou a consideração de Heitor que ele falava em Mafoma, mostram que estes funcionários da Inquisição não o entendiam *perfeitamente e unicamente* como judeu, mas que o entendiam claramente como norte-africano. Só que a hesitação na captação da sua inserção religiosa deriva do facto de que, para estes guardas, como para muitos católicos portugueses, ser mouro significava «falar em Mafoma», ou seja, neste caso e literalmente, ser muçulmano.

É verdade que o facto de se exprimirem em árabe, com os muçulmanos que tinham o direito de visitar ou permanecer em Portugal como refugiados políticos, e mesmo entre si, como se denota em testemunhos variados, ajudava a esta interpretação⁸. E também o traje de certas personagens, descrito em alguma documentação, levava a uma fixação da imagem norte-africana. Sabemos por exemplo que Abraão Benzamerro usava *aljaravias*⁹ e calçava sapatos de Córdova¹⁰. Mas sabemos que muitos destes judeus não deixavam de ter um papel activo na difusão desta “nebulosa”. Por exemplo, o caso do converso de Fez, Felipe Correa de Balboa, casado em Portugal com uma

6 José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – *Os judeus na Expansão portuguesa...*, p. 389-390.

7 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 5948, 1ª via, fl. 25; 2ª via, fl. 71, 144-148v; 3ª via, fl. 88.

8 José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – Juifs de Mafoma dans le Portugal Catholique. In Jocelyne Dakliah; Wolfgang Kaiser (ed.) – *Les Musulmans dans l’histoire de l’Europe*. Vol. 2. Paris: Albin Michel, 2013, p. 626-629, 631-634.

9 Aljaravia. Hoje a forma usual é jalaba ou jalaba – vide José Pedro Machado – *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Vol. 2. Lisboa: Editorial Confluência, 1956, p. 163. Deriva do árabe “al-jalabia” – José Pedro Machado – *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 1991, p. 202. Trata-se de uma túnica, com capuz e mangas curtas, e que chega até ao joelho – José Pedro Machado – *Dicionário Etimológico...* Vol. 1, p. 223.

10 José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – *Abraão Benzamerro...*, p. 129.

lavradora, permite apontar para uma definição social que se estrutura em função de uma direcção geográfica. Disse ele a uns companheiros que conhecia «outros mouros de nação hebreia, como ele»¹¹. Mas parece que a tentativa de definição étnica do converso parece já “contaminada” com a dificuldade da sociedade envolvente para fixar uma “imagem conveniente” da sua e outras pessoas. Balboa considerava-se mouro, porque oriundo da terra de Mouros (mais precisamente Marrocos), embora a ideia de “nação”, anterior às conceptualizações do Iluminismo, precisasse sobretudo a diferença de uma identidade colectiva dentro de determinado espaço geográfico¹². A “contaminação” incide precisamente sobre o uso do substantivo “mouro”, que em Balboa parece remeter especificamente para os habitantes do (s) país (es) em que era permitida a permanência dos *dhimmi* de religião judaica. Esta “contaminação” deriva de um meio social em que, pelo contrário, o Estado e a Religião assumiram desde finais do século XV o primado da unicidade identitária global, ou seja, em que ser nacional significava ser católico. Através de uma “leitura” exterior do Islamismo, presumia-se o mesmo em relação aos seus crentes, ou seja, muito prosaicamente, que ser mouro era ser muçulmano, qualquer que fosse a noção que se tivesse daquela religião e suas práticas.

2. Os nossos “amigos” mouros; e os “nossos” amigos judeus

É entre os judeus que se verifica uma maior aproximação aos mouros estantes na Europa.

David Reubeni, o “judeu oriental” que visitou Portugal entre 1525 e 1526, e mesmo a corte, desempenhando o papel de emissário de seu irmão – um rei judeu – tendo sido instado a abandonar Portugal, zarpou em direcção a Almeria, onde um juiz ordenou a sua prisão. Pois em vez de continuar a sua viagem de barco, para regressar à Itália, embrenhou-se pelo caminho terrestre de Sorbas – cujos habitantes ainda falavam árabe – Purchena – já depois da serra de Filabres – Lorca, subindo a Albacete e atingindo a costa em Cartagena, onde uma bela casa o esperava¹³. Porque enveredou por este trajecto, sendo bem recebido em Sorbas e Porchena? Será que funcionava como agente da Sublime Porta nas suas pretensões de acolhimento dos mouriscos ou, no mínimo, de auxílio àqueles que continuavam a residir na Península Ibérica¹⁴? Será que aqueles

11 Vide Julio Caro Baroja – *Los judíos en la España moderna*. Madrid: Alianza Editorial. Vol. I, 1986, p. 546.

12 Entre outros: John Armstrong – *Nations before Nationalism*. Chaper Hill: University of North Carolina Press, 1992; Andrian Hastings – *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

13 Reubeni '[s], David (Diary). In Elkan Nathan Adler (ed.) – *Jewish Travellers in the Middle Ages: 19 Firsthand Accounts*. Nova Iorque: Dover Publications, 1987, p. 321-327. Vide ainda José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – David Reubeni: um “embaixador inusitado”. In Roberto Carneiro; Artur Teodoro de Matos (ed.) – *D. João III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*. Lisboa: CHAM, CEPCEP, 2004, p. 704.

14 Vide, entre outros, Andrew C. Hess – The Moriscos: an Ottoman Fifth Column in XVI century Spain. *The American Historical Review*. 74 (1968) 1-25; António Domínguez Ortiz; Bernard Vincent – *Historia de los moriscos*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 29, 49.

o entendiam como um sujeito árabe, falando Árabe? Resta saber o que disse de facto David Reubeni a estes mouriscos. É que, como Miriam Eliav-Feldon demonstrou, David Reubeni manifestou outros actos de aproximação a autoridades muçulmanas. Por isso concorda com a teoria de Yosef Hayim Yerushalmi que, vivendo a nossa personagem numa época de prognósticos e de esperanças messiânicas, teria tentado desempenhar um papel activo na iminência do Apocalipse ao incitar a um conflito entre cristãos e muçulmanos. Ao aproximar-se ora dos cristãos, ora dos muçulmanos – mesmo de cripto-muçulmanos como os mouriscos de Espanha – David Reubeni estava desta forma a “apressar” a iminência do apocalíptico confronto de Gog e Magog¹⁵.

Muitos destes judeus que viveram ou pretenderam entrar na Península Ibérica não possuíam esta agenda messiânica de envolvimento de cristãos e muçulmanos. Contudo, em alguns casos verifica-se uma aproximação a estes últimos por motivos de oportunismo mais prosaicos, ou mais amplo. Por exemplo, em Lisboa, em 15 de Julho de 1658, António de Andrade de Oliveira, guarda-mor da Barra, revelaria ao Santo Ofício que o judeu de sinal Jacob Mexia, de uma família com autorização de residência em Ceuta, lhe pedira que embarcasse três mouras – ou seja, mouriscas, na verdade – duas criadas da Casa do Conde de Aveiro e uma idosa que fora criada na Casa de D. Francisco Barrabás. As mouriscas teriam oferecido dinheiro ao judeu para as transportar até à “Berberia” e, por sua vez, Jacob tentou aliciar António com 100.000 reais por seu frete. Oliveira mostrou-se atónito, pois as mouras haviam-se convertido ao Cristianismo. Mas sabemos que elas depositaram uma confiança especial em Jacob Mexias ao revelar que continuavam mouras na “crença” e ao chamarem à água de baptismo “água de bacalhau”, ou seja, água suja, poluída. Este exemplo é revelador de uma “simpatia” sociocultural por aqueles que mantinham outra religião e com quem conviviam, na diferença, nas terras de origem. De facto, Jacob Mexias não deixou de manifestar empatia e explicar ao guarda-mor a decisão das mouriscas, ao sublinhar a importância da sua identidade primeira. Considerou Jacob que sendo as mouriscas antes de cristãs, mouras, não seria falta de escrúpulos facilitar-lhes a fuga¹⁶.

Em 1953, A. Arce daria à luz uma série de documentos do Arquivo General de Simancas revelando que João Micas, o famoso converso que se havia transformado em Istambul no duque de Naxos e senhor de Tiberíades, D. Joseph Nasci (1520-1579),

15 Vide Yosef Hayim Yerushalmi – Messianic Impulses in Joseph ha-Kohen. In Bernard Dov Cooperman (ed.) – *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1983, p. 467-470; Miriam Eliav-Feldon – Invented Identities: Credulity in the Age of Prophecy and Exploration. *Journal of Early Modern History*. 3 (1999), p. 216. Moti Benmelech tenta demonstrar, baseado numa copiosa documentação, que a acção de David Reubeni foi influenciada pela propaganda messiânica de Abraham bem Eliezer Halevi. Vide Moti Benmelech – History, Politics, and Messianism: David ha-Reuveni’s Origin and Mission. *Association for Jewish Studies Review*. 35:1 (2011) 35-60. Agradeço ao autor a oferta de um exemplar do seu artigo.

16 ANTT, *Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor*, liv. 236, fl. 527v-528v. Vide ainda José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – Diásporas para o Reino e Império: judeus conversos e sua mobilidade. Aproximações a um tema. In Andréa Doré; António César de Almeida Santos – *Temas setecentistas: governos e populações no Império Português*. Curitiba: Fundação Araucária, 2009, p. 371.

tentou regressar à Península Ibérica no fim da sua vida¹⁷. Esta decisão radical, depois da sua fuga espectacular para o Império Otomano, deve estar relacionada com certa inflexão da sua influência no Serralho, face à ascensão do grupo liderado pelo poderoso Grão-Vizir Mehmed Sokolli (1565-1579), e à sua desilusão pelo facto de não obter a governação da ilha de Chipre, conquistada aos venezianos em 1570-1571¹⁸. Neste contexto escreveria em 1571 um “Memorial” a Filipe II de Espanha pedindo perdão pela sua apostasia; um salvo-conduto para entrar em Espanha com a sua fortuna e mais setenta pessoas, entre Judeus e Turcos; outro salvo-conduto para não ser preso pelas Inquisições romana e espanhola; e ainda um terceiro para poder passar livremente pelas alfândegas dos seus reinos¹⁹. Presumimos que estes turcos seriam aliados e amigos de D. Joseph Nasci no Império Otomano e que, pertencendo ao seu círculo, as suas pessoas ficariam ali em risco. Na realidade, a documentação revela que os serviçais de D. Joseph eram judeus ou cristãos-novos²⁰, e não nos parece plausível que um muçulmano estivesse ao serviço de um judeu. De qualquer forma, este episódio demonstra mais uma vez que as relações sociais eram transversais ao universo judaico e muçulmano, mesmo em campos tão delicados como o do trânsito religioso. Aliás, outro episódio relacionado com D. Joseph Nasci atesta este facto. Quando os ricos irmãos Sahadia, de Lisboa, vieram circuncidar-se a Istambul, na sinagoga de D. Joseph Nasci, trazendo consigo vinte casais de cristãos-novos menos abonados, este logo convidou para o banquete comemorativo o *Kapudan-i deryâ* (grande almirante) Piyâle Pasha (1554-1567), genro do sultão Selim II (1566-1574)²¹. Tal acto revela mais uma vez estratégias de ascensão junto do poder islâmico. De qualquer forma, estamos perante um episódio mais amplo de transversão social, semelhante àqueles recorrentes nos momentos mais prosaicos do quotidiano e demonizados em contexto cristão, nomeadamente nos libelos acusatórios que são os processos inquisitoriais. Por exemplo, em 1577, João Cordeiro denunciaria à Inquisição o mulato Clemente, residente em Évora, por em Fez, como muçulmano, manter relações com o jovem

17 Há uma vasta bibliografia sobre esta personalidade e o contexto da sua actuação. Vide, entre outros, Abraham Galante – *Don Joseph Nasci, Duc de Naxos, d'après de nouveaux documents*. Constantinopla: Établissements J. & Fratelli Haim, 1913; Cecil Roth – *The House of Nasi: The Duke of Naxos*. New York: Greenword Press, 1948; P. Grunbaum-Ballin – *Joseph Naci, Duc de Naxos*. Paris-Haia: Mouton, 1968.

18 Acerca da questão de Chipre, vide Abraham Galante – *Don Joseph Nasci...*, p. 19; Cecil Roth – *The House of Nasi*, cap. VI; P. Grunbaum-Ballin – *Joseph Naci...*, cap. VIII; Benjamin Arbel – *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*. Leiden: Brill, 1995, p. 55-58.

19 Memorial de João Micas, s.l., s.d. [1571], Archivo General de Simancas, *Estado*, legajo 1135, fol. 179, pub. por ARCE, A. – *Espionaje y ultima aventura de José Nasi (1569-1574)*. *Sefarad*. 13-2 (1953) 280-281. Vide also *idem*, p. 273.

20 Além da bibliografia publicada supra, nota 18, vide José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – O “Aviso” anónimo sobre João Micas na Coleção de S. Vicente. *Anais de História de Além-Mar*. 5 (2004) 253-282; Pier Cesare Ioly Zorattini – La dissimulazione perfetta, le doppie nozze di Juan Micas (Yosef Naci). In Camilla Hermanin; Luisa Simonutti (dir.) – *La centralità del dubio: un progetto di Antonio Rotondo*. Florença: Leo S. Olshki Editore, 2010, p. 457-478. Agradeço ao autor a oferta de um exemplar do seu artigo.

21 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12813, fl. 89-89v. Sobre este almirante leia-se a síntese de F. Babinger – ‘Piyale Pasha’. In C.E. Bosworth et alii (ed.) – *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 8. Leiden: Brill, 1993, p. 316-317.

judeu Jacob²², no contexto do processo levantado pela Inquisição de Lisboa contra o *elche* Jorge Mendes Morato, acusado também de práticas de sodomia. Desta forma, o contexto islâmico era julgado em foro cristão também segundo o tropo tradicional do império das paixões desmedidas, da “contra-natura”, em que os judeus como elementos intrínsecos e reprováveis se inseriam na perfeição²³. Ou seja, o outro contexto das relações eróticas e do poder no Islão²⁴ era traduzido e denegrido como um elemento típico que enformava a outra crença religiosa, barbarizando-a, o que ao mesmo tempo legitimava a superioridade moral cristã e incentivava a preparação da Guerra Santa²⁵.

Quase em simultâneo foram editados os estudos de Lucette Valensi e de Nabil Matar em que ambos os autores, baseando-se em narrativas de viajantes europeus e outra documentação, revelam que, no Império Otomano, além das fronteiras da definição étnico-religiosa, uma porosidade provocada pela vizinhança secular permitia não só um conhecimento razoável do substrato sócio-religioso dos outros, como também o comungar de festividades, práticas sociais e até valores de cada universo sócio-religioso²⁶. Na verdade, para muito dos judeus imigrados no Império Otomano e no Norte de África, como bem salienta Yaron ben-Naeh, tratar-se-ia de um espectro de relações sociais – e sexuais – que recuava até aos tempos dos encontros entre judeus e muçulmanos na Península Ibérica²⁷, e que nem sempre se pautara pela “simbiose” estrategicamente encenada pela arquitectura inquisitorial, como se verifica pelos estudos de David Nirenberg²⁸. Mas no Portugal Moderno, com o fenómeno da conversão dos judeus, a saída quase maciça dos antigos mouros²⁹ e a emergência de uma comunidade mourisca largamente de origem externa, sobretudo magrebina³⁰,

22 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6465-1, fl. 44v.

23 Cf. Nabil Matar – *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*. Nova Iorque: Columbia University Press, cap. 4; Jocelyne Dakhli – *L'Empire des passions: l'arbitraire politique en Islam*. Paris: Aubier, 2005.

24 Vide Stephen O. Murray; Will Roscoe (ed.) – *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*. Nova Iorque e Londres: New York University Press, 1997.

25 Vide Yaron Ben-Naeh – Homosexuality in Jewish society. In Norman A. Stillman – *Encyclopaedia of Jews in the Islamic World*. Leiden: Brill, 2010. Vide também, do mesmo autor – Moshko the Jew and His Gay Fiends: Same-Sexual Relations in Ottoman Jewish Society. *Journal of Early Modern History*. 9:1-2 (2005) 79-105.

26 Vide Lucette Valensi – Inter-Communal Relations and Changes in Religious Affiliation in the Middle East. *Comparative Studies in Society and History*. 39:2 (1997) 251-269; Nabil Matar – *Islam in Britain, 1558-1685*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

27 Yaron Ben-Naeh – Mosko the Jew..., p. 105.

28 David Nirenberg – *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1996; Religious and Sexual Boundaries on the Medieval Crown of Aragon. In Mark D. Meyerson; Edward D. English (ed.) – *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000, p. 141-160.

29 Vide Maria José P. Ferro Tavares – *Os judeus em Portugal no século XV*. Vol. 1. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa-FCSH, 1982, cap.7 e conclusão; Maria Filomena Lopes de Barros – *Tempos e espaços de mouros: a minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 595-611; François Sayer – *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal: King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*. Leiden: Brill, 2007.

30 Vide Ahmed Boucharb – *Os pseudo-mouriscos de Portugal no século XVI: estudo de uma especificidade a partir das fontes inquisitoriais*. Lisboa: Hugin, 2004; e Rogério de Oliveira Ribas – *Filhos de Mafooma: mouriscos, Cripto-Islamismo e Inquisição no Portugal quinhentista*. Tese de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2 vols., 2004.

parecia haver um contexto ideal para um reencontro entre judeus, mouros, cristãos-novos e mouriscos, tanto que muitos dos recentemente convertidos haviam saído de Marrocos. Este “reencontro” estava facilitado pelo isolamento dos convertidos do corpo social cristão, tanto por desconfiança geracional em relação ao “exótico”, quer porque o próprio apanágio dos reis e dos religiosos – que queriam fazer dos antigos catecúmenos exemplos vivos de como a Fé Cristã podia prevalecer sobre os próprios infiéis – acabava por inadvertidamente aumentar os riscos da sua exclusão social³¹.

3. Os nossos “inimigos” cristãos

3.1. Judeus

Suraiya Faruqi considerou lapidarmente que os princípios básicos da política interna otomana, em relação à população não-muçulmana, não implicavam que a unificação religiosa fosse uma pré-condição para o sucesso do funcionamento do Estado. Pelo contrário, como acontecia outrora na Península Ibérica até ao século XV, não obstante alguma (eventual) violência quotidiana da população, os judeus (tal como ali os muçulmanos) possuíam um “lugar” bem estabelecido – ainda que inferior – adentro da sociedade do Império *Osmansli*³². E em relação aos conversos, também no Império Otomano, Mercedes García-Arenal recorda que o enaltecido “laxismo” das autoridades otomanas – que nunca se preocuparam em verificar a sinceridade dos convertidos nem, portanto, sancionar os apóstatas – confinou aqueles num espaço fechado em relação à restante população muçulmana³³. Mas teria a população não convertida consciência real deste facto, quando normalmente as conversões se faziam, por motivos de conveniência e segurança, longe das comunidades de origem³⁴?

O “desconhecimento” do destino como converso parece ser apanágio de judeus e muçulmanos que se vinham converter ao Cristianismo em Portugal nos séculos XVI e XVII, o que afectou a vivência de muitos destes neófitos.

Vejamos, como exemplar, o caso de Fernando da Silva, que nasceu Isaac em Marraquexe. Isaac chegou a Mazagão em 1609 com seu companheiro e conterrâneo Jacob de Leão – depois baptizado Manuel de Saldanha, devido ao facto de estar ligado

31 Vide José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – Educating the Infidels within: some Remarks on the College of the Cathecumens of Lisbon (XVI-XVII centuries). *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. 5:1-2 (2009) 445-472; e, mais especificamente, Juifs de Mafoma dans le Portugal Catholique.

32 Suraiya Faruqi – The Ottoman Ruling Group and the Religions of its Subjects in the Early Modern Age: a Survey of Current Research. *Journal of Early Modern History*. 14 (2010) 251-252.

33 Mercedes García-Arenal – Introduction. In Mercedes García-Arenal (ed.) – *Conversions islamiques: identités religieuses en Islam méditerranéen*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001, p. 11.

34 Vide Lucette Valensi – Inter-Communal Relations..., p. 251-269.

ao resgate do famoso cativo António de Saldanha, em 1606³⁵. Se o caso de Jacob de Leão se insere no esquema clássico do resgate de cativos, ou seja, a sua conversão foi aliciada pelo contacto directo com o contexto português³⁶, o de Fernando da Silva é singular pela sua franqueza: pretendia viajar facilmente pela Europa, nomeadamente Espanha, Portugal e Itália. Chegaram a Mazagão asseverando que vinham “fugidos” para Portugal, e passados dois meses aproveitaram a chegada de uma embarcação para alcançarem Lisboa³⁷.

Devemos questionar se a pretensão inicial de Fernando da Silva tinha um fundo apenas de hedonismo, ou se estava baseada no conhecimento, em Marraquexe, de outros casos semelhantes.

Na realidade, quando chegaram a Portugal, Fernando da Silva e seu companheiro tinham ao seu dispor uma instituição cuja vocação específica era a doutrinação e a transformação dos considerados “infieis” – muçulmanos e judeus – em componentes do rebanho cristão. Em 1584 tinha sido fundado o Real Colégio dos Catecúmenos de Lisboa, segundo o modelo romano³⁸, sobretudo para atender a conversão de súbditos de Mawlay Muhammad ech-Cheick, refugiado em Portugal após a morte de seu pai Mawlay Muhammad al-Mutawakkil na batalha de Alcácer-Quibir (4 de Agosto de 1578), juntamente com seu aliado D. Sebastião. Impedidos de regressar a Marrocos devido à imposição de Mawlay Ahmad al-Mansur, acabaram por ser aliciados a uma integração. O próprio Mawlay Muhammad ech-Cheick acabaria por se converter ao Cristianismo no Escorial, em 1593, adoptando o nome de D. Filipe de África, Príncipe de Fez e Marrocos³⁹.

O número destes judeus que se vinham converter a Portugal, oriundos do Norte de África, teria sido razoável. Só no processo de Diogo da Cunha, filho de Salomão e de Maria Zaguri, e também judeu de Marraquexe, baptizado em Lisboa em 1607, desfilam os nomes cristãos de catorze de seus correligionários. A sua origem era bastante variada: um tal João, baptizado em Lisboa mas que passou a Sevilha, viera de Fez; e também desta urbe eram Afonso Bravo, solteiro e baptizado em Lisboa⁴⁰; e Manuel de Mendonça⁴¹. António de Portugal, que servia Francisco Freire de Andrade,

35 Sobre António de Saldanha, identificado pelo professor António Dias Farinha como o autor de uma Crónica sobre Mawlay Ahmad Al-Mansur (1578-1603), sultão de Marrocos, vide António Dias Farinha (estudo crítico, introdução e notas); Léon Bourdon (tradução francesa) – *Crónica de Almançor: sultão de Marrocos (1578-1603)*, de António de Saldanha. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997, “Introdução”.

36 Sobre outros casos de conversão de judeus no contexto do resgate de cativos, sobretudo da Batalha de Alcácer-Quibir, de 1578, vide José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – *Os judeus na expansão portuguesa em Marrocos durante o século XVI...*, sub-cap. 2.12.

37 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 2412, fl. 26-27v, 56.

38 Sobre o Real Colégio dos Catecúmenos de Lisboa, vide José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – *Educating the Infidels within...*, p. 445-472.

39 Vide J. Oliver Asin – *Vida de Don Felipe de África, Príncipe de Fez y Marruecos*. Madrid: CSIC, 1955; Beatriz Alonso Acero – *Sultanes de Berberia en tierras de la cristiandad*. Barcelona: Bellaterra, 2006.

40 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 5948, 2ª via, fl. 89v, 97v.

41 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 2412, fl. 45v.

Contador do Reino, era oriundo de Larache⁴². Francisco Barreto, por sua vez, viera de Alcácer-Quibir⁴³. Cristóvão Soares era oriundo de Tetuão⁴⁴. E João de Meneses viera de Salé, sendo casado com Maria, oriunda de Mequinez⁴⁵. António de Melo e sua mulher Maria, por sua vez, vieram de Azamor, e antes de se tornarem cristãos haviam-se convertido ao Islamismo⁴⁶. Na realidade, Diogo da Cunha era primo de Fernando da Silva, e sendo encarcerado pelo Santo Ofício, onde faleceu por inanição em 1618, nunca deixaria de o evocar como o mártir que morreu na fogueira⁴⁷. Através do exemplo de Diogo ou de muitos outros, Fernando da Silva devia, pois, saber como proceder logo quando chegasse a Lisboa.

Partamos do exemplo de Francisco Domingo de Gusmão. Em 1666, Jerónimo de Ataíde, judeu de Amesterdão baptizado em Lisboa e residindo na Rua da Fé, dirigiu-se ao Colégio dos Catecúmenos quando soube que um correligionário chegara a Lisboa com a intenção de se converter ao Cristianismo – David Aboab, que passaria a ser Francisco Domingo de Gusmão. Logo que chegou a Lisboa, David dirigiu-se a uma estalagem, onde escreveu uma missiva dirigida ao padre Jorge de Castro, reitor do Colégio de Santo Antão, acerca dos seus intentos. Este jesuíta foi vê-lo à estalagem e aconselhou-o a apresentar-se perante os inquisidores, para os informar que era um judeu e que pretendia o baptismo cristão. Por ordem do Santo Ofício, foi então admitido no Real Colégio dos Catecúmenos de Lisboa⁴⁸.

Diogo da Cunha, Fernando da Silva e outros catecúmenos deviam ter procedido de forma similar, e esta parece ter sido uma norma secular. Mas como se compreende o afluxo de um tão elevado número de judeus marroquinos, ou seja, porque dizia Fernando da Silva que ele e seu companheiro vinham fugidos para Portugal?

Muitos destes judeus apareceram em Portugal no contexto sequencial da batalha de Alcácer-Quibir, relacionados com o resgate dos cativos e a cobrança das suas dívidas⁴⁹. Outra vaga posterior verificou-se após a morte de Mawlay Ahmad Al-Mansur, em 1603, quando Marrocos ficou assolado por uma longa guerra civil

42 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 5948, 1ª via, fl. 21v.

43 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 5948, 2ª via, fl. 98v.

44 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 2412, fl. 57v.

45 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 2412, fl. 45v.

46 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 5948, 2ª via, fl. 111v.

47 Além dos seus processos 5948, 1ª e 2ª vias, vide José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – *Negociação de identidades: o jogo dos afectos*. In Maria Filomena Lopes de Barros; José Hinojosa Montalvo (ed.) – *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica: períodos medieval e moderno*. Lisboa: Colibri, 2008, p. 357-358.

48 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, livro 240 (Caderno do Promotor, nº 41), fl. 139v-154. Sobre David Aboab, ou Francisco Domingo de Gusmão, que também foi julgado pela Inquisição espanhola, vide Markus Schreiber – *Marranen en Madrid, 1600-1670*. Estugarda: Steiner, 1994, p. 355; e José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – *Conversos: “A península desejada”: reflexões em torno de alguns casos paradigmáticos*. *Cadernos de Estudos Sefarditas*. 6 (2006) 277-281.

49 Sobre outros casos de conversão de judeus no contexto do resgate de cativos, sobretudo da Batalha de Alcácer-Quibir, de 1578, vide José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – *Os judeus na expansão portuguesa em Marrocos...*, sub-cap. 2.12.

(1603-1659), acompanhada de epidemias e fomes⁵⁰. É neste segundo contexto que se inserem Diogo da Cunha e Fernando da Silva.

Daniel Schroeter argumentou que a chegada de judeus marroquinos à Península Ibérica podia entender-se como uma reacção a uma assimilação à cultura árabe. Tal significa que, a título individual ou colectivo, judeus marroquinos estariam tentados por uma idealização do passado "original" na Península Ibérica, e por isso pretendiam refugiar-se nesta⁵¹. E no contexto da fundamental questão prosaica da sobrevivência em outras regiões, a importância da cultura hispânica entre os judeus que se reclamavam de origem ibérica, em Marrocos⁵², e a criação de um passado superior, mistificado, na Península Ibérica, teriam um peso fundamental na decisão sobre o seu futuro⁵³.

A descontinuidade entre o que pressupunham com base neste imaginário, e a difícil inserção social e religiosa – levando muitos ao quadro punitivo do Santo Tribunal – explica a terrível desilusão e alienação destes judeus quando se catequizavam e baptizavam na Península Ibérica. Este quadro social era ainda agravado pelo facto de muitos, devido à pressão para a rapidez da inserção, não saberem ler Português e compreenderem pouco a língua, levando-os, como vimos, a um entendimento deficiente do âmago da religião cristã⁵⁴. Mas esta suposição que a conversão ao Cristianismo lhes abriria facilmente as portas na Europa não partiria também da sua experiência vivencial no Norte de África⁵⁵? Ou ainda de uma interpretação do Cristianismo como uma filiação do Judaísmo, muito mais próxima do estrito monoteísmo deste do que aquilo que depois experienciaram?

50 Sobre esta crise, vide Charles-André Julien – *Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie, Algérie, Maroc*. Paris: Payot, 1931, p. 482-484; Henri Terrasse – *Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du protectorat français*. Vol. 2. Casablanca: Éditions Atlantides, 1950, livro 6, cap. 7; Jean Brignon et alii – *Histoire du Maroc*. Paris: Hatier; Casablanca: Librairie Nationale, 1967, cap. 16; Bernard Rosenberger – *Le Maroc au XVI^e siècle: au seuil de la modernité*. [s.l.]: Fondation des Trois Cultures, 2008, cap. 6. Acerca das fomes e das epidemias em Marrocos, no período em causa, vide Bernard Rosenberger; Hamid Triki – *Famines et épidémies au Maroc aux XVI^e et XVII^e siècles*. *Hespéris Tamuda* 14 (1973) 167-175.

51 Daniel Schroeter – The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identity. *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*. 15 (2008), p. 152-153.

52 Vide por exemplo Haim Zafrani – *Los judíos del occidente musulmán: Al-Andaluz y el Magreb*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1994.

53 Vide, entre outros, Herman Kallenbenz – Tradiciones nobiliarias de los grupos sefardíes. In Jacob Hassan (ed.) – *Actas del primer simposio de estudios sefardíes*. Madrid: CSIC, 1970, p. 49-54; Ismar Shorsch – The Myth of Sephardi Supremacy. In *From Text to Context: the Turn to History in Modern Judaism*. Hanôver: Brandeis University Press, 1994, p. 71-92; Todd Endelman – Benjamin Disraeli and the Myth of Sephardi Superiority. *Jewish History*. 10:2 (1996) 21-35; Benjamin Gampel – The 'Identity' of Sephardim of Medieval Christian Iberia. *Jewish Social Studies*. 8 (2002) 133-138; Harm den Boer – Las múltiples caras de la identidad: nobleza y fidelidad ibéricas entre los sefardíes de Amsterdam. In Jaime Contreras et alii (ed.) – *Familia, religión y negocios: el sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2002, p. 95-112.

54 Vide José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – Some Remarks..., p. 467-472.

55 O fenómeno da conversão de judeus ao Islamismo é referido em alguma documentação judaica, como por exemplo nas "Memórias de Saul ben David Serero (1603)", texto IX, publicado por Georges Vajda (ed.) – *Memórias de Saul ben David Serero (1603)*. In *Un recueilli de Textes Judéo-Marocains*. Paris: Larose, 1951, p. 20-21. Vide também a informação de Ribbi Abner Hassarfaty, publicado por Y.D. Sémach – Une chronique juive de Fés: Le 'Yahas Fés' de Ribbi Abner Hassarfaty. *Hespéris*. 9:1-2 (1934), p. 92. Jane Gerber menciona casos de judeus convertidos ao Islamismo em Fez que foram autorizados pelo sultão a retornar oficialmente ao judaísmo: vide Jane Gerber – *Jewish Society in Fez, 1450-1700: studies in Communal and Economic Life*. Leiden: Brill, 1980, p. 24.

Este último fenómeno pode ser amplamente atestado nas fontes punitivas do “desvio” da fé de alguns deles, ou seja, nos processos que lhe foram levantados pelo Santo Ofício. Partamos do processo de Diogo da Cunha.

Num domingo de 1613 verificar-se-ia um interessante diálogo entre os “judeus” marroquinos convertidos ao Cristianismo, Diogo da Cunha, João da Silva e Francisco da Cunha, numa taberna em que iam tomar vinho, situada na Rua Direita da Porta de Santa Catarina. Vendo passar no exterior as irmandades das confrarias, entre as quais a dos negros, Diogo da Cunha avançou que naquelas todos eram cristãos, independentemente da cor. Assim, concluiu, não tendo João e Francisco confraria, isso significava que não eram judeus, nem cristãos, nem muçulmanos, e que não viviam como cristãos. Francisco questionou então porque havia de formar uma confraria se nela ia um santo de pau e uma santa de pedra? Acrescentou ainda que o tostão (ou seja, a tença real dada aos catecúmenos) seria dispendido na bebida. João concordou com Francisco e por isso este pagou-lhe mais uma porção de vinho⁵⁶.

Diogo parecia estar a testar os companheiros ao colocar-se no papel do cristão que se questiona sobre a identidade abraâmica dos companheiros mas no fim constata ainda que *não viviam como cristãos*, remetendo assim para todos os cambiantes da dissimulação. Francisco e João representam a outro parte do diálogo, como nos Diálogos entre membros de crenças diferentes tão em voga neste período, ou seja, a negação pura da pertença ao Universo Católico – utilizando uma argumentação básica e generalizada entre os Judeus, ou seja, a consideração que as estátuas santificadas remetiam para o universo dos ídolos – uma clássica profanação da simbologia católica⁵⁷. Segundo Diogo da Cunha, os seus companheiros consagraram a discórdia bebendo vinho, depois de anuírem que preferiam gastar o dinheiro na bebida que na constituição de uma confraria própria, precisamente porque nestas se cultivava, por excelência, o culto daquilo que eles consideravam estátuas.

A questão que aqui se coloca não é a da angústia pela impossibilidade de constituir uma confraria, forma singela e significativa de enquadramento social dos vários grupos no reino⁵⁸. Os próprios mouriscos constituíram confraria em Lisboa, na Igreja de São João da Praça onde, segundo Rogério Ribas, assumiam o cripto-islamismo, num jogo de *mimesis* com os cultos católicos⁵⁹. Pelo contrário, parece que os catecúmenos judeus nunca quiseram, eles próprios, criar uma confraria, precisamente porque, comparativamente com o caso dos cristãos-novos, não estavam interessados numa vivência dissimulada, assumindo práticas consideradas execráveis como o culto das imagens, equiparado a

56 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 5948, 3ª via, fl. 93v-94.

57 Vide Daniel J. Laskier – *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

58 Vide, em termos de síntese, relativamente a Portugal, Pedro Pentead – *Confrarias*. In Carlos Moreira Azevedo (ed.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 459-470.

59 Rogério Ribas – *Filhos de Mafoma...*, vol. I, p. 199.

idolatria. Estariam interessados numa vivência plenamente integrada alguns; e estes processados ou acusados, certamente, numa vida completamente desintegrada, pois decidiram assumir (ou ir assumindo) a sua identidade passada.

Também a recusa da Trindade, que para judeus e muçulmanos implicava pluralidade, materialidade, e nomeadamente da divindade de Jesus – remetendo para uma noção da incorporalidade divina que implica a impossibilidade de encarnação – assim como de outros dogmas do Cristianismo⁶⁰, vai ser um ponto determinante deste “encontro” entre minorias que prezam a pureza do seu “verdadeiro” Monoteísmo. De tal forma que este é o princípio básico da avaliação da religião em que se converteram, sentida afinal, por antítese, como uma alteração impura dos seus princípios religiosos e dos seus rituais e práticas. Neste mundo mediterrânico em que imperam politicamente países de religião cristã ou islâmica, para o judeu que não converte mas pode converter-se, a preferência vai para aquela que é sentida mais próxima da sua em termos de observação de um Monoteísmo “*strictu sensu*”.

3.2. Muçulmanos

Ao contrário de Espanha, em Portugal os designados mouriscos não são, na sua maioria, autóctones. Estes, aquando do Édito de Expulsão de Portugal de 1496 que abrangeu ambas as minorias – judeus e mouros – ou foram assimiladas ou, mais frequentemente, tomaram o caminho do exílio, sobretudo para a vizinha Espanha (como se denota por estudos mais recentes), onde ainda podiam “sobreviver” em algumas regiões, e de onde podiam sair também para terras islâmicas⁶¹. Pelo contrário, a análise do material inquisitorial revela que em Portugal os muçulmanos convertidos ao Cristianismo e que tomam a designação de mouriscos são sobretudo uma população que chegou ao reino no decurso da Expansão Portuguesa do século XVI. Tratava-se frequentemente de população escrava, que por vezes era alforriada, originária do Norte de África, mas também da Índia e da Turquia, apanhada no mar ou cativada em terra, no decurso dos confrontos dos Portugueses. A estes acrescentava-se um pequeno número de escravos “Jalofos” (Wolofs)⁶², de mouriscos espanhóis e ainda de filhos

60 No caso dos judeus, vide, entre outros, Daniel J. Laskier – *Jewish Philosophical...*; Daniel J. Laskier – *The Jewish Critique of Christianity: in Search of a New Narrative. Studies in Christian-Jewish Relations*. 6 (2011) 1-9; Gilbert Dahan – *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*. Paris: Cerf, 1990; Carlos del Valle Rodriguez (ed.) – *Polémica Judeo-Cristiana: estudios*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 1992; Stevan McMichael – *The Resurrection of Jesus and Human Beings in Medieval and Jewish Theology and Polemical Literature. Studies in Christian-Jewish Relations*. 4 (2009) 1-18; Irven Resnik – *Dietary Laws in Medieval Christian-Jewish Polemics: a Survey. Studies in Medieval Christian-Jewish Relations*. 6 (2011) 1-15. No caso dos muçulmanos consulte-se, entre outros, Ana Echevarria – *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden: Brill, 1999; John Victor Tolan (ed.) – *Medieval Christian Perceptions of Islam*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 1996.

61 Maria Filomena Lopes de Barros – *Tempos e espaços de mouros*, p. 595-611; François Sayer – *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal...*, p. 241-281.

62 Os Wolof são um grupo étnico africano que vive nos actuais Senegal, Gâmbia e Mauritânia.

de mouriscos nascidos em Portugal. Daí o facto de o historiador Ahmed Boucharb os designar de “pseudo-mouriscos”⁶³, embora a persistência do vocábulo “mourisco”, tal como em Espanha, demonstre também uma contínua discriminação semântica da sua origem muçulmana, reveladora da sua “exclusão” social.

Ao contrário dos judeus, os mouriscos acreditavam que Jesus foi um dos profetas de Alá e na Virgindade de Maria. Contudo, como já foi referido, também os mouriscos recusavam a divindade de Jesus⁶⁴ e asseveravam que a lei dos mouros era melhor que a dos cristãos. Por isso, a mourisca Antónia Guerra confessaria que, dentro da igreja, os seus actos não correspondiam a uma crença verdadeira; e a mourisca Catarina Gomes cuspiria a hóstia, sob o pretexto que Deus não podia estar dentro de um pouco de farinha – ou seja, recusava a crença na consubstanciação.

Algumas das práticas de irreverência assemelham-se até bastante àquelas de que eram acusados os judeus e os cristãos-novos: por exemplo, Antónia Guerra confessaria que indo ao mato cortar lenha, com outras mouriscas, vendo umas cruzes que estavam no caminho, não deixaram de as meter nos seus feixes de lenha⁶⁵. Também Beatriz Fernandes consideraria que os santos católicos não passavam de figuras de papel. A mourisca forra Antónia Gonçalves, salgadeira de peixe na ribeira de Setúbal, diria que só se encomendava ao Deus dos Céus que criou todas as coisas, o que remete de imediato para o dogma islâmico da unicidade de Alá. Mais explicitamente recusando o dogma da Santíssima Trindade cristão, os mouriscos Beatriz Fernandes e Diogo Fernandes tinham para si que Jesus Cristo não era Deus e que só havia um Deus nos Céus⁶⁶.

Devemos ainda reter o caso do doutrinação dos muçulmanos autorizados a permanecer em Portugal como “mouros de sinal”, sobre os mouriscos ou muçulmanos convertidos ao Cristianismo. A lei que ordenava a identificação do judeu autorizado a permanecer precariamente no reino também identificava o mouro. Desde 1537 que estes estavam obrigados ao uso de uma estrela de pano amarela, cosida no ombro direito, na capa ou no pelote⁶⁷. Mesmo assim, tal como acontecia com os judeus de sinal,

63 Ahmed Boucharb – *Os pseudo-mouriscos de Portugal...*, p. 17-18.

64 *Alcorão* – Trad. do árabe e anotações de José Pedro Machado. Lisboa: Juntas de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, Sura V, da Mesa.

65 Rogério Ribas – *Filhos de Mafoa...*, vol. I, p. 212-216. Sobre a acusação do ataque dos cristãos-novos aos crucifixos vide particularmente Juan Ignacio Pulido Serrano – *Injurias a Cristo: religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII: análisis de las corrientes antijudías durante la Edad Moderna*. Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes; Universidad de Alcalá, 2002; e, em Portugal, Maria José P. Ferro Tavares – *Judaísmo e Inquisição. Estudos*. Lisboa: Presença, 1987, p. 93-94; Maria do Carmo Teixeira Pinto – *Mecanismos de acção e controle no espaço urbano: as visitas inquisitoriais no século XVI e XVII*. In Maria José P. Ferro Tavares (ed.) – *A cidade: jornadas inter e pluridisciplinares. Actas*. Vol. 2. Lisboa: Universidade Aberta, 1993, p. 164.

66 Cf. Rogério Ribas – *Filhos de Mafoa...*, vol. I. p. 154, 218.

67 Duarte Nunes de Leão – *Leis Extravagantes e Reportório das Ordenações. Reprodução fac-símile da edição “princeps” das Leis Extravagantes, impressa em 1569*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, Quarta Parte, título V, lei vii: “Dos judeus e mouros que andão sem sinal”, fl. 122.

o contacto dos mouros de sinal com os mouriscos parece ter sido uma constante, até porque muitos daqueles considerariam que estes praticavam a *taqiyya* ou dissimulação defensiva. Ahmed Boucharb dá-nos conta da atitude proselitista dos mouros em relação aos mouriscos, mas na situação de escravos ainda muçulmanos. Por exemplo, Iça, cativo de Pêro de Vila Verde foi acusado pela mourisca Francisca Lopes de ser o *faquih* (douto) da comunidade, declarando que lhe ensinara a doutrina islâmica, que a induzira a jejuar durante o Ramadão, e que a ensinara a fazer as abluções depois das regras e a orar. Um certo Muhammad também aconselhou a mourisca Francisca Fernandes a cumprir o mesmo jejum. Aliás, eram eles muitas vezes os mestres organizadores das cerimónias cripto-islâmicas dos mouriscos, cujos ecos chegaram à Inquisição. De tal forma que esta tentou limitar ao máximo o contacto entre mouros de sinal e mouriscos, devido aos inconvenientes que daí advinham⁶⁸.

Há contudo algumas notícias relacionadas com muçulmanos autorizados a permanecer em Portugal. Em 1557, Manuel Pereira, escravo forro, morador a São Mamede, em Lisboa, aludiu que um alcaide do xarife Mafamede, sobrinho do rei de Beles, o qual estivera em Lisboa com filhos e criados, tinha a sua casa frequentada por muitos mouriscos. Neste episódio, que se deve passar em 1549-1550⁶⁹, o denunciante referiu que o dito Mulei Mafamede tinha o Alcorão em sua casa, o qual lia em árabe, acompanhado dos presentes. E logo que ele abria o livro sagrado, beijavam-no, e depois baixavam a cabeça dizendo todos “Mahomet Lacerola”⁷⁰ – ou seja, a famosa recitação da fórmula condensada, tirada de um versículo corânico – “La ilaha illah-lah Muhammad rasulul-lah” (não há outra divindade além de Deus, e Maomé é o seu mensageiro)⁷¹.

68 Vide Ahmed Boucharb – *Os pseudo-mouriscos em Portugal...*, p. 21.

69 O alcaide em questão deve ser Ali Ben Chakroun, que acompanhou o sobrinho preferido do rei de Beles até Portugal, em 1550. O Oatácida Ali Bou Hassoûn, rei de Beles ou Velez, que seria morto em combate contra o xarife Sádida seu inimigo, Mawlay Muhammad Shaykh, em 1554, tinha-se deslocado quatro anos antes junto do imperador Carlos V, em Augsburg. Daí viajaria para Portugal, em 1552, obtendo de D. João III 5 navios para navegar até Marrocos (Alhucemas). Partiu depois para Argel, para obter o apoio de Salah Reis, que também receava os intuitos expansionistas do xarife. À frente de um exército turco, Bou Hassoûn entrou em Fez em 9 de Janeiro de 1554. Mas logo que o exército turco se retirou, o xarife avançou para Fez, verificando-se a morte de Ali. O xarife Mulei Mafamede aqui referido é o sobrinho predilecto de Ali Bou Hassoûn, conhecido na documentação espanhola como Mulei Hamete Buzzacari, Muley Amete Buzacari e ainda Muley Mahamete Buzequeri – e daí a designação de Mafamede na documentação portuguesa. Após a tomada de Fez pelo xarife Sádida Mawlay Muhammad Shaykh, “Mafamede” colocou-se ao seu serviço, mas observando o bom acolhimento que seu tio havia recebido em Melilla, deslocou-se até essa cidade em 1549, de onde partiu para Málaga e daqui para Portugal, com o referido alcaide (caide). Foi em 1550 que “Mafamede” embarcou em Lisboa para alcançar seu tio Bou Hassoûn, então junto de Carlos V. No início de Setembro de 1550 estava de passagem por Bruxelas, com o objectivo de alcançar Augsboug. Em 1552 regressa a Espanha com seu tio. Mas já em 1554 está em Marrocos, onde casa com uma das filhas de Mawlay Amar, rei de Debdou – vide Henri de Castries (ed.) – *Les Sources Inédites de l’Histoire du Maroc: série Espagne*. Tomo 1. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1921, Plano IV – «Généalogie des Princes de la Dinastie Ooutasside» – n.ºs 7 e 16.

70 Vide Rogério de Oliveira Ribas – *Filhos de Mafoma...*, vol. 1, p. 192-193.

71 *Alcorão*, Sura VII, do Limbo, versículo 158.

3.3. O primado do Monoteísmo

No espectro religioso, O Corão e os teólogos muçulmanos acusam todos os predecessores monoteístas de haverem alterado as suas próprias Escrituras, desviando algumas palavras do seu sentido original, e modificando a forma de outras. Entre os judeus, os acusados são Moisés, Esdras o Escriba, e contemporâneos do Profeta, que teriam por exemplo dissimulado materiais bíblicos, anunciando a sua missão. Mas, para os judeus, este questionamento islâmico da correcção do texto Bíblico era menos problemático que o reconhecimento cristão da sua integridade e autenticidade, visto que aquele significava uma apropriação e uma reinterpretação global retrospectiva, face ao Novo Testamento. Por isso, na polémica judaico-cristã, os judeus passam a ser acusados não só de não apreenderem o sentido espiritual da Bíblia, como também de se afastarem do seu sentido literal, através da elaboração do Talmude e da Lei Oral⁷².

Devemos ainda realçar, no âmbito da definição sócio-religiosa que, se para os judeus todos os outros se diferenciam face a eles como gentios, e por isso a questão fundamental, e ancestral, é a do seu Monoteísmo face à Idolatria daqueles, para os muçulmanos há toda uma escala de reconhecimentos que tem em conta, *a posteriori*, a herança cultural monoteísta dos outros – judeus e cristãos – face ao seu Monoteísmo. Em relação ao Catolicismo, além da questão fundamental da negação da Trindade, havia também todo o embate com a evolução dogmática, nomeadamente hiperdúlica e dúlica, assim como da exposição icónica do Cristianismo, nomeadamente da crucificação de عيسى (Isa)⁷³.

A grande “novidade” para estes grupos de judeus e muçulmanos em exílio, objecto do nosso estudo, era uma possível e viável confraternização, por motivos de amizade ou sintonia de origem, em contexto maioritariamente cristão. Era aqui que elementos comuns na teologia dos dois credos surgiam como prioritários face à diferença do Cristianismo, passando desta forma a ser o aspecto primordial das suas reflexões, e não as diferenças formais e essenciais entre Judaísmo e Islamismo, acima sinteticamente enunciadas.

Ambos os grupos, de judeus e muçulmanos, comungavam do mesmo teor ideológico: a crítica ao Cristianismo que passaram a interpretar como um desvirtuar dos princípios fundamentais da pureza original do culto divino, implicando impreteivelmente um monoteísmo estrito. Para judeus e muçulmanos, a divindade de Jesus era uma divinização do Homem, algo tão depreciado com o culto dos santos e das

72 Vide fundamentalmente Jean-Christophe Attias – *Les Juifs et la Bible*. Paris: Fayard, 2012, p. 123-146. E ainda Daniel J. Laskier – *Jewish Philosophical...*; Daniel J. Laskier – *The Jewish Critique of Christianity*; Carlos del Valle Rodríguez (ed.) – *Polémica Judeo-Cristiana...*

73 Jacob Neusnar; Tâmará Soon; Jonathan E. Brockopp – *Judaism and Islam in Practice: a Sourcebook*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000, cap. 4.

imagens, tudo interpretado como um cedência à execrada idolatria. Por isso, com frequência esta comunhão ideológica era alvo de confissão nos momentos de encontro.

Vamos dar alguns exemplos.

Em 1613, Diogo da Cunha encontrar-se-ia em Lisboa com vários judeus catecúmenos e também com o mourisco Miguel de Noronha. Saindo o Santíssimo Sacramento da Igreja do Loreto para ser levado a enfermos, disse ele perante todos, em Árabe: «ali vai o seu Deus». Pelo que todos entenderam que era o Deus dos Cristãos – insinua Diogo da Cunha. E o mourisco acrescentou – «a quem vós outros judeus matastes», chamando igualmente «bugio» (momo) ao Santíssimo Sacramento. Verifica-se assim, que neste convívio alimentado pela segregação social, se sentia a necessidade de reforçar o primor monoteísta das suas religiões originais. E neste reforçar do Monoteísmo, o discurso iconoclasta era fundamental, evoluindo mesmo para uma paganização da simbologia cristã. Realce-se ainda que o mourisco Miguel de Noronha, ao assumir-se como mouro perante judeus, se colocava no mesmo patamar de “veracidade” destes, ao considerar que a imagem do Santíssimo Sacramento é a imagem deles – cristãos – e não nossa, dos judeus e muçulmanos, e ao acreditar que eles mataram de facto o Deus dos cristãos, ou seja a encarnação em Cristo. Portanto, todos os símbolos são esvaziados do seu conteúdo teológico, ou seja, dessacralizados, e transformados em “bugios” – irracionalidades a quem se adora.

Ainda nesse ano, Diogo da Cunha acompanhou o mourisco Lourenço de Melo à casa das prostitutas Maria de Aguiar e Maria da Rosa, local onde lhe perguntou qual era a melhor religião – a dos cristãos ou de «Mafoma»? O mourisco respondeu que a de «Mafoma» e nela havia de morrer, e que só se dizia cristão para receber um tostão de esmola. Então, Diogo da Cunha confessou que também continuava a acreditar na «Lei de Moisés», esperando nela salvar-se. Neste diálogo exprimiram-se ambos em Árabe para que as mulheres os não entendessem⁷⁴. E na verdade, ao confrontar as suas crenças com a aparência externa de uma mesma pertença religiosa, estavam desta vez a consagrar a “veracidade” daquelas contra os dogmas em que não podiam acreditar, por os considerarem uma “perversão” do seu Monoteísmo.

4. Cristãos: o sangue dos outros

Se bem que temos notícia da existência de judeus e muçulmanos convertidos que não foram processados pelo Santo Ofício – o que parece revelar uma integração mais perfeita na sociedade cristã – como já referimos, a sociedade envolvente não os

74 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 5948, 3ª via, fl. 96, 103v. Vide ainda José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – *Educating the Infidels Within*, p. 458.

reconhecia, de forma genérica, como pertencente ao *ethos* simultaneamente social e religioso.

A relação entre os temas da conversão dos judeus ao Cristianismo, da sua falsidade, e da preferência pelo Islamismo, está patente na poesia burlesca castelhana desde o século XV, como se pode denotar no *Decir del Conde de Paredes a Juan Poeta, quando le cativaron moros de Fez*.

Escreve o cristão-velho acerca do convertido Juan de Valladolid (Juan Poeta):

«Quando viste que la mar
por carreras no se abria,
diz que dixeste un día,
como varon que tenía
nuestra fe enel carcañal,
com esperança muy seca:
‘Biva, biva mahoma,
mas vale casa de meca
que no la corte de roma!»⁷⁵.

O estereótipo não deixaria de perpetuar-se e expandir-se aos judeus que se vinham converter na Península Ibérica, nos séculos seguintes. Fenómeno tanto mais assíduo quanto, como vimos, muitos deles eram oriundos do Norte de África e a população cristã europeia passou a ter um conhecimento cada vez mais deficiente do Islamismo. Vemos assim, em 1620, o judeu convertido e famoso polemista João Baptista d’Este, escrever ao rei de Portugal Filipe II (1598-1621), salientando a perfídia e falsidade dos cristãos-novos (tratados como a “nação hebreia”), e advogando a sua erradicação do reino de Portugal, como acontecera com os mouriscos de Espanha,⁷⁶ entre 1610 e 1614⁷⁷. E ao fazê-lo, como judeu recentemente convertido, não estava a pensar na sua própria pessoa, ou seja, a colocar longe de si todos aqueles que alimentassem, até pelo seu número avultado, grande suspeitas, e que no fim eram a grande razão da existência do Santo Ofício? Na realidade, acabaria mesmo por lhe ser permitida a ascensão a cavaleiro da casa do Duque de Bragança, e de padrinho dos penitenciados por culpas de Judaísmo – algo atribuído apenas aos cristãos-velhos – neste caso em

75 Publicado por Jeanne Battesti-Peigrin – A propos de la representation du judéo-convers: le traitement burlesque de la conversion. In Jeanne Battesti-Peigrin; Monique de Lope (ed.) – *Signes et marques du convers: Espagne, XIVème-XVIème siècles*. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence, 1993, p. 97, 112.

76 Carta de João Baptista d’Este ao rei Filipe II de Portugal. [s.l.], [s.d.] [circa 1620], in Biblioteca Nacional de Portugal, *Reservados*, cod. 1533, fl. 147-148v. Sobre João Baptista d’Este vide Maria Idalina Resina Rodrigues – *Literatura e Anti-Semitismo: séculos XVI e XVII*. Lisboa: Brotéria, 1979, p. 6-7, 20-21, 27-28, 36; e José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – Jews in the diaspora with Sepharad at the mirror: ruptures, relations, and forms of identity: a theme examined through three cases. *Jewish History*. 25 (2011) 181-186.

77 Vide, entre outros, Julio Caro Baroja – *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 196-204; Antonio Domínguez Ortiz; Bernard Vincent – *Historia de los moriscos*. Terceira Parte, cap. 9; Mercedes García-Arenal – *La Diaspora des Andalousiens*. Aix-en-Provence: Édisus, 2003, p. 103; L. P. Harvey – *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, cap. 9.

30 de Junho de 1637⁷⁸. Mais tarde, quando os religiosos carmelitas colocaram dúvidas à entrada de seu neto na Ordem – Manuel Botelho d’Este – em 1692, devido aos Estatutos de Pureza de Sangue nela aplicados⁷⁹, a única alternativa apresentada pelos inquisidores – a quem foi solicitado parecer por sua mãe – foi invocar a idoneidade cristã amplamente demonstrada pelo avô, tanto que a pensão que lhe fora outorgada pela Inquisição de Lisboa, no valor de 50.000 reais, ainda era usufruída por seus filhos⁸⁰. Portanto, só em casos excepcionais a marca minoritária podia ser apagada: a pureza amplamente demonstrada do comportamento cristão alterava «a qualidade do sangue», de origem impura. Na realidade, na contaminação dos ideais do Cristianismo por valores diferentes devemos ter em conta outros vectores que ajudavam a transportar para o sangue a valorização dada ao coração como sede da pureza ou impureza. Um deles é a transmissão, mais correcta ou mais difusa, pelo todo social, do sistema Galénico, em que o coração aparece como o principal órgão do peito e – lembra Mary Lindmann na sua obra *Medicine and Society in Early Modern Europe* – onde as artérias são conhecidas como “membros espirituais”, visto que distribuíam uma mistura de sangue e *spiritus* (no caso de Galeno, na acepção prosaica de “ar”) através do corpo⁸¹.

Os Estatutos de Pureza de Sangue definiam como mais impuro o sangue não cristão e neste, sobretudo o sangue judaico. Em relação ao “gentio”, porque este normalmente não altercava a verdade da fé – ou seja, não era considerado como um ser que transportava no sangue um ímpeto visceral e incontornável contra o Cristianismo, como se pensava ser o caso dos judeus – os Estatutos podiam ser menos rigorosos. Mesmo em relação aos muçulmanos, denota-se uma maior aquiescência, cuja razão não é explicitamente enunciada, mas que pode ter raízes no mesmo dilema: embora os muçulmanos fossem culpados, tal como os judeus, de não reconhecerem a verdade cristã e de a combaterem, e de em alguns textos a “maldade” do Islamismo provir do facto de Muhammad ser considerado um híbrido filho de um “bárbaro” e de uma “judia” – como se pode ler em Guillaume Postel⁸² – aqueles são sempre considerados a «fonte de todos

78 ANTT, *Inquisição de Évora*, livro 629, fl. 33. Vide ainda João de Figueirôa-Rêgo – “A honra alheia por um fio”: os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão ibérica (séculos XVI-XVIII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; FCT, 2011, p. 53, nota 179.

79 Sobre a implantação dos Estatutos de Pureza de Sangue vide, entre outros, para o caso de Espanha, o clássico de Albert Sicrof – *Les Controverses des status de “purété de sang” en Espagne du XVe au XVIIe siècle*. Paris: Didier, 1960; Israel Salvator Révah – *La controverse sur les status de purété de sang: un document inédit* ‘Relación y Consulta del Cardenal G[u]evara sobre el negocio de Fray Agustín Saluzio’ (Madrid, 13 août 1600). *Bulletin Hispanique*. 73:3-4 (Julho-Dezembro de 1971) 263-306; e Fernández Terricabras – Entre ideal y realidad: las élites eclesiásticas y la reforma católica en la España del siglo XVI. In Nuno G.F. Monteiro; Pedro Cardim; Mafalda Soares da Cunha (ed.) – *Optima Pars: elites ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: ICS, 2005, p. 13-45. Para o caso de Portugal contamos agora com o recente estudo de João de Figueirôa-Rêgo – “A honra alheia por um fio”...

80 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, livro 103, fl. 236-237. Vide ainda João de Figueirôa-Rêgo – “A honra alheia por um fio”..., p. 53. Agradeço a Bruno Feitler e a João de Figueirôa-Rêgo terem-me proporcionado tão preciosos elementos.

81 Mary Lindmann – *Medicine and Society in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 69.

82 Guillaume Postel – *De la république des Turcs: Et là où l’occasion s’offrira, des mœurs Et loy de tous les Muhamédistes*. Poitiers: Enguibert de Marnes, 1560, 2ª Parte, p. 79.

os males», ou seja, os que tentaram matar “Deus” porque não reconheceram Cristo. Daí que Jean Delumeau evidencie que os judeus eram considerados, na Cristandade, como um Povo Deicida⁸³. E assim se explica que por vezes se outorguem insígnias mesmo a certos muçulmanos recentemente convertidos. É o caso de Mawlay Muhammad ech-Cheikh (1566-1621), filho de Mawlay Muhammad al-Meslouk (1574-1576) que, como vimos, se refugiou em Portugal, ainda adolescente, com um grupo de apoiantes e servidores, em 1578. Também já verificámos que Mawlay Muhammad acabaria por se converter ao Cristianismo, perante Filipe II de Espanha, no Escorial, em 1593, passando a designar-se “D. Felipe de África, Príncipe de Fez y Marruecos”. Ora, no ano seguinte o rei fê-lo cavaleiro de Santiago. E por isso teve que provar a limpeza de seu sangue. Na “provança” contava que era da linhagem dos Reis Mouros de África sem que lhe tocasse raça de judeu, o que mostra, ao mesmo tempo, que nestes casos a última matriz servia como a antítese justificante da pureza do mouro⁸⁴.

Mas a própria instituição Santo Ofício claudicava perante uma perspectiva essencialista dos judeus e muçulmanos, assim como dos cristãos-novos e mouriscos. Por isso mesmo, colocava-os por vezes na mesma cela. Por exemplo, quando em meados do século XVI, a Inquisição de Évora prendeu nos seus calabouços um conjunto de cristãos-novos originários de Trás-os-Montes mas com raízes na província espanhola de Zamora, acusados de ensinamentos messiânicos, não se escusou de colocar junto deles um mourisco de Hornachos, acusado dos crimes de homicídio e de heresia⁸⁵. Também em Lisboa, na famosa Casa dos Catecúmenos de Lisboa, fundada em 1584, muçulmanos e judeus norte-africanos eram instruídos nos princípios fundamentais da fé cristã, sendo depois levados em cortejo triunfal, em conjunto, para a igreja do Loreto, onde recebiam comumente as águas do baptismo.

Pelo contrário, estes locais de segregação imposta, ou de auto-segregação – como as tabernas, os caminhos esconsos, as moradas particulares e as casas das prostitutas – eram ideais para uma introspecção que rapidamente resvalava para uma abertura ao Mundo ancestral, das virtudes primeiras dos seus credos. Por isso afirmamos que estes tempos de judeus e mouros – que cronologicamente se estenderam até ao estiolar da Inquisição e da política de conversão interna⁸⁶ – são os seus tempos, ou seja, aqueles em que sob a aparência de cristãos faziam sobressair triunfalmente o ethos da sua origem

83 Ver Jean Delumeau – *La peur en Occident: XIVe-XVIII siècles. Une cité assiégée*. Paris: Fayard, 1978, p. 375.

84 Vide bibliografia citada supra, nota 39, e ainda Chantal de la Véronne – *Séjour en Andalousie de deux Princes Sa`adiens après la bataille d'El-Qçar El-Kibir (1589-1595)*. *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*. 7 (1970) 187-194; Enrique Martínez López – *Tablero de Ajedrez: imágenes del negro heroico en la comedia española y en la literatura e iconografía sacra del Brasil esclavista*. Paris: F. Calouste Gulbenkian, 1998, p. 48, nota 52.

85 Vide José Alberto R. Silva Tavim – A ‘marvellous’ tale of the New-Christians on the immigration of the Jews to Portugal. In *Livro de Homenagem ao professor Yom Tov Assis* (no prelo).

86 Vide José Alberto R. Silva Tavim – Educating the Infidels within..., p. 445-446; Maria do Carmo Dias Farinha – *Os Arquivos da Inquisição*. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1990, p. 202, 209.

social e religiosa, face aos preconceitos essencialistas da sociedade que os envolvia, institucionalizados nos Estatutos da Pureza de Sangue. Assim, a melhor definição das suas pessoas, em termos de assumir uma confiança sócio-religiosa (por vezes traída, na realidade), era de não serem cristãos. Por isso profere o mourisco Sebastião Henriques, em 1577, perante os Inquisidores, em Lisboa:

«E que sabe que nesta cidade vive hum cristão novo o qual se chama ou Estevam Fernandez ou Estevam Diaz [...]. E estando elle confitente hum dia asentado a vera dous meses a porta de Santa Caterina em humas pedras de Nosa Senhora do Loreto passou por onde elle estava hum mourisco que se chama Dominguos Serrão e hia com o dito Estevão Dias e deixando o outro se chegou aonde elle confitente estava asentado e lhe disse que se fazia ali assentado que se fosse com elle a folgar e lhe disse, diguo, e lhe perguntou que homem era aquelle e o dito Dominguos Serrão lhe disse que era hum judeu e se alevantou da dita pedra e se foram todos tres e o dito Estevão Dias deu meo tostão ao dito Dominguos Serrão pera que comprasse de vinho e o comprou e o trouxe em huma borracha e se foram aos moinhos do vento de baixo de humas oliveiras e comeram macãas e começaram a beber e começou a dizer que queria muito aos mouriscos e que os queria como filhos dizendo-lhe como elle era judeu e que quando jurava, jurava pela Lei de Moises e elle confitente disse ao dito Estevão Dias como elle era mouro e que nam era cristão»⁸⁷.

87 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12084, fl. 9v-10v. Sebastião Henriques frequentava mesmo a casa de Estêvão Dias e de sua filha Maria: cf. Maria Filomena Lopes de Barros – *Passar as fronteiras religiosas: renegados e mouriscos na Lisboa do séc. XVI* (no prelo).